

DO CURADOR AO SANTO:
APROXIMAÇÕES ENTRE OS PROCESSOS DE CONSAGRAÇÃO
DE DR. SOUSA MARTINS, SANTA DA LADEIRA
E SÃO JOÃO MARIA DE AGOSTINHO *

TÂNIA WELTER **

A partir de pesquisa de campo, da literatura e da noção de memória social, esta comunicação visa abordar, de forma comparativa, três processos de consagração de santos populares. Trata-se do culto ao Dr. Sousa Martins (Brasil e Portugal), Santa da Ladeira (Portugal, outros países da Europa e das Américas) e a São João Maria (Brasil e outros países da América do Sul). Venho do Brasil, onde realizei uma pesquisa sobre a presença contemporânea de São João Maria em terras catarinenses. O esforço para tentar perceber esta presença na contemporaneidade, trouxe-me a Portugal, onde pretendia encontrar eventos similares para comparar e categorias teóricas para auxiliar na interpretação. Este esforço levou-me, quase que por magnetismo, ao Dr. Sousa Martins e a Santa da Ladeira através de dois autores e trabalhos excepcionais ¹. Este grupo de trabalho sobre pluralismo religioso, realizado durante o Terceiro Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia e o aceite de Ramon Sarró (a quem agradeço a confiança) está agora

* Texto apresentado no painel temático intitulado “Pluralismo religioso: novas abordagens etnográficas”, coordenado por Ramon Sarró e realizado durante o Terceiro Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia “Afinidade e Diferença”, em Lisboa, de 6 a 8 de abril de 2006. É usada a grafia em uso no Brasil.

** Doutora em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil); realizou estágio doutoral junto a Universidade Nova de Lisboa com bolsa do PDEE/CAPES (Brasil).

¹ Cf. PAIS, José Machado – Sousa Martins e suas memórias sociais: sociologia de uma crença popular. Lisboa: Gradiva, 1994; RITO, Maria Teresa Perdigão S. O. – A Construção Social de um Culto – gênese e desenvolvimento do Movimento Devocional da Ladeira do Pinheiro. Dissertação em Literatura e Cultura Portuguesas. Lisboa: FCS/DEP/UNL, 1992.

possibilitando apresentar uma tentativa inicial de perceber aproximações e distanciamentos entre estes três eventos religiosos de cunho popular. Estes eventos não foram escolhidos ao acaso, mas exatamente por aquilo que os caracteriza como *popular* (apesar de inúmeros alertas sobre o dilema epistemológico deste termo), quais sejam, suas características de autonomia, dinamicidade, fluidez e participação pluralizada de pessoas em detrimento de uma vivência institucionalizada, rigorosa e marcada pela hierarquização. No entanto, se observarmos mais atentamente a vivência desta religiosidade, percebemos que muitos elementos religiosos institucionalizados e um cristianismo penitencial e devocional estão presentes nas suas práticas, rituais e teologias. Além disso, percebe-se que estes espaços *religiosos* são apropriados para a expressão e interpenetração daquilo que normalmente seria considerado *não-religioso* ou *não sagrado*, como a sociabilidade, convivialidade, exteriorização de afetos, vivência de festividades diversas e possibilidade de participação de todas as pessoas, independente de vínculo religioso, posição social, condição econômica e finalidade. Assim, a religiosidade *popular* aparece como um espaço de convívio plural e para além do religioso.

Observando o processo de consagração popular percebe-se que a questão da memória é central. Sabe-se que a problemática da memória movimentou investigadores de diversas áreas do conhecimento (especialmente Sociologia, Filosofia, História, Antropologia e Linguística), nacionalidades e períodos históricos. É o que nos mostra, entre outros, José M. Sobral², Helenice da Silva³ e Myrian dos Santos⁴. Estes investigadores são unânimes em afirmar que deve-se ao sociólogo francês Maurice Halbwachs o impulso inicial no estudo da memória social (1925) como uma memória colectiva, produzida no âmbito de um dado *quadro social*, que poderia ser, por exemplo, o da família, da profissão, da classe, ou o da comunidade religiosa. Para este autor, a memória possuiria assim sempre um carácter social, pois usa conceitos, possui referentes, gera-se e reproduz-se em conceitos sociais determinados. A partir da década de 60, outros autores viriam a debruçar-se também sobre o carácter social da memória como Goody, Gillis, Leroi-Gourhan, Bourdieu, Connerton, Lowenthal, Fentress e Wickham, Schacter, Loewenthal, Henri Bergson, Paul Ricoeur, Pierre Nora, Ecleia Bosi, Paul Thompson. A partir destes foi possível perceber que a vivência individual e memória estão marcados por perspectivas e códigos existentes entre grupos de

² Cf. SOBRAL, José M. – (Des)encontros das memórias: breve comentário ao encontro “O descobrimento do Brasil, quinhentos anos depois: memória social e representações de portugueses e brasileiros”. *Revista Psicologia*. Vol. XVII, nº 2 – *Memória social e representações sociais: o descobrimento do Brasil*. Oeiras: Celta, 2004.

³ Cf. SILVA, H. R. da – “Rememoração”/comemoração: as utilizações sociais da memória. *Revista Brasileira de História*. vol. 22, nº 44. São Paulo: ANPUH, 2002.

⁴ Cf. SANTOS, Myrian S. dos – História e Memória: o caso do Ferrugem. *Revista Brasileira de História*. vol. 23, nº 46. São Paulo: ANPUH, 2003.

pertença; é continuamente trabalhada, reconstruída, modelada como um produto do presente (apesar de falar do passado); possui ambição veritativa (e busca na História uma legitimidade); pode ser manipulada (às vezes inconscientemente) e, além de ser seletiva, envolve esquecimento, recalcamento, recusa e se cristaliza também fora de nós - em lendas, objetos, imagens, monumentos e outros.

Considero que observar o processo de consagração dos *santos* a partir de narrativas e da literatura e acompanhar a vivência de seu culto de forma popular, apresenta-se como um excelente exercício de reflexão etnográfica, ao mesmo tempo que uma possibilidade de verificar qual a relação entre a vida concreta (do santo e das pessoas) com sua memória.

Dr. Sousa Martins

A abordagem sociológica de José Machado Pais sobre a consagração e a crença popular no Dr. Sousa Martins realizado na década de 90, apresentou-se como um espetacular ponto de partida etnográfico para compreender o processo de consagração de São João Maria no Brasil. A partir deste trabalho e de uma pequena coleta de dados realizada por mim junto a um dos locais de devoção (Praça dos Mártires da Pátria), buscarei explicitar os elementos da consagração de Sousa Martins como santo com a perspectiva de que o imaginário popular recriou, à sua maneira, os fatos biológicos da vida íntima deste.

Fundamentado na sociologia clássica (marxiana e durkheimiana) e na noção de memória social, Pais percebe que, em torno do Dr. Sousa Martins existem duas principais memórias, que aparecem associadas a duas distintas fontes de consagração – como *progressista* (porque tinha idéias avançadas para sua época) ou como *santo* (porque é capaz de fazer milagres).

Dr. Sousa Martins nasceu em Alhandra/Portugal (07.03.1843) e morreu de tuberculose (18.08.1897). Segundo a narrativa de seus devotos, Sousa Martins foi um prestigiado médico e cientista, sendo reconhecido nacional e internacionalmente por suas contribuições científicas, especialmente no que tange à saúde mental. Foi professor notável e, apesar de ser polêmico, recebeu grande reconhecimento científico. A benevolência e a caridade marcaram, no entanto sua personalidade como entidade especial, pois em vida teve um comportamento generoso, era amigo e defensor dos pobres (e dos animais) com quem convivia e fazia acreditar na salvação. Segundo os devotos, ele tratava com igual cuidado todos os doentes, independente de sua condição social, recorrendo inclusive a incentivos religiosos quando a garantia da cura médica era duvidosa. Foi muito venerado por gente simples (pacientes) a quem atendia com “desvelado carinho”, era também adorado por estudantes, funcionários, mas muitas vezes criticado por colegas médicos especialmente por seu envolvimento e dedicação aos problemas de saúde (e outros) dos pobres. Aos elementos de sua vida como bom profissional, as características de homem bom, bom filho, dedicado à mãe, era puro (não teve mulheres ou filhos), aparecem ressaltadas pelos devotos em sua memória.

Sua morte trágica por causa de uma tuberculose com apenas 54 anos contribuiu também para sua assimilação como santo no imaginário religioso. Após este fato, foi reconhecido como guia espiritual, capaz de fazer milagres, de conceder graças, de servir de interlocutor com o mundo espiritual e de por em ordem os inoportunos ou maus espíritos. Assim, o tratamento de doenças que o médico Sousa Martins realizava em vida de forma dedicada, passou a ocorrer por meio da comunicação com irmãos, videntes, entendidas, médiuns e bruxas ou incorporação direta de Sousa Martins por médiuns. Estes personagens, que realizam trabalhos de cura e orientações, apresentam-se como uma importante fonte de consagração de Sousa Martins como santo.

A manifestação pública da devoção a Sousa Martins diante da estátua construída na Praça dos Mártires da Pátria (Campo de Santana, Lisboa) ou no Mausoléu em Alhandra (onde está enterrado) é outra fonte de consagração. Os devotos recorrem a estes locais solicitando auxílio para curas na saúde, proteção contra perigos e ainda interferência junto aos mortos para que os espíritos penados abandonem este mundo e obtenham tranquilidade. Reconhecidos os devotos agradecem os milagres realizados por Sousa Martins ofertando dinheiro, velas, tabaco, flores (principalmente cravos vermelhos), placas votivas (principalmente de mármore) com inscrições de agradecimento ao *Dr., irmão, irmãozinho* Sousa Martins ou publicações no jornal. Há muitas peregrinações durante todo o ano, mas as principais ocorrem em 7 de março (dia de seu nascimento) e 18 de agosto (sua morte). A fama de Sousa Martins ultrapassou fronteiras portuguesas e há comunidade de devotos também no Brasil.

Apesar de não ser reconhecido pelas instituições religiosas, há nestes eventos de devoção a Sousa Martins, manifestações de dogmas próprios a algumas religiões espiritistas e práticas específicas da liturgia católica, especialmente no tocante à devoção aos santos. Sua condição de *santo* nunca foi reconhecida pela Igreja Católica Romana, ocorrendo em 1990 por uma dissidência desta – a Igreja Velho-Católica de Portugal.

Ao buscar compreender o processo de devoção e consagração de Sousa Martins como santo, José Machado Pais percebeu que este ocorria principalmente por devotos residentes em outras cidades (não de Alhandra), pela ação dos espíritas, médiuns, videntes (de diversos locais), e por avieiros (comunidade de humildes pescadores sedentarizados junto ao Tejo e ao mar). Realiza uma etnografia com esta comunidade para entender qual a relação entre a devoção a este santo e a vida cotidiana do grupo. Percebe que esta comunidade é marcada pela tradição migratória (mesmo sedentarizados), o espírito de clã, uma ética do trabalho e uma religiosidade trágica. Como haviam sedentarizado, mas não perdido a tradição de migrar, a propagação do milagre do santo de Alhandra (Sousa Martins) junto da gente do mar, possibilitou manter a ligação dos avieiros (junto do Tejo) às origens e reativar anualmente, nas peregrinações a Alhandra (em março e agosto), o contato com os *seus*. Constata, na prática, que as peregrinações do culto ao Dr. Sousa Martins passaram a ser apropriados rituais de revitalização dos laços (no encontro

com os *seus*) e de reforço de sua identidade enquanto grupo ou, dito de outra maneira, o culto a Sousa Martins parece ser, para os avieiros, uma religião a serviço da conservação da sua identidade. Além disso, constata que a superstição dos avieiros, a religiosidade trágica que caracteriza sua vida cotidiana e a especial devoção a Sousa Martins podem também ser interpretados como uma forma de resistência, dissidência ou rejeição ao catolicismo oficial e hegemônico que lhes é imposto do exterior, em detrimento da vivência de um catolicismo popular, concreto, vivido, numa demonstração de que o mundo (imaginado e vivido) é o mesmo.

Santa da Ladeira – a santa viva

Maria Teresa P.S. Rito ⁵ realiza uma pesquisa entre 1988 e 1992 com peregrinos e interpreta documentos produzidos sobre o *movimento devocional* em torno de Maria da Conceição Mendes, considerada santa viva pelos *crentes*. O processo de consagração ocorreu entre 1960 e 1990, período onde a imagem e o culto a Maria da Conceição passou por um processo de evolução e transformação – de Maria da Conceição (uma simples trabalhadora rural), foi reconhecida como vidente, irmã Maria, para finalmente ser legitimada como *mãe, mãe Maria, nossa mãe na terra*, uma santa viva (sendo sua imagem semelhante a de Nossa Senhora). O movimento devocional a Santa da Ladeira ocorre principalmente no Santuário de Nossa Senhora das Graças (Ladeira do Pinheiro, Torres Novas, Portugal), reúne milhares de pessoas (oriundas especialmente de Portugal, mas também de países como Espanha, França, Canadá, Ilha de Martinica) vinculadas a diversas religiões, sendo procurada por padres e religiosos da Igreja Católica Romana, e devotada por sacerdotes, bispos e monjas da Igreja Ortodoxa; ocorre de forma paralela as instituições religiosas e possui características populares.

Os relatos dos crentes e os diversos documentos produzidos reconhecem que Maria da Conceição foi protagonista de acontecimentos “transcendentes” e de uma vida de sofrimento desde a década de 60 e isto a legitima como *santa*. Nascida e crescida na área rural de Torres Novas, vivia de forma muito simples junto com a família. Tinha um comportamento de isolamento desde menina, não tinha amigos e era filha única de uma mãe severa e violenta. Afirma que tinha visões com anjos, santos, Deus, desde os sete anos, mas sua mãe a amedrontava e nunca permitiu que contasse sobre elas a qualquer pessoa. Aceitou casar aos dezanove anos sem gostar do marido, nunca conseguiu ter filhos, embora desejasse ser mãe. Aos 29 anos foi acometida de uma doença incurável sendo hospitalizada, mas sem muitas chances de cura. Ao final de 4 meses foi curada através de uma aparição de Nossa Senhora e, a partir daí, torna público as visões e aparições de

⁵ Cf. RITO – *A Construção Social de um Culto*.

Nossa Senhora, Deus e Santos a ela, sendo frequentes os êxtases, desmaios, aparições, visões, estigmas corporais, ocorrência de eventos anormais como aparecimento de hóstias dos céus, imagens que sangram e suam, além da recorrente acerto na previsão de acontecimentos. A legitimação por parte dos crentes a estes acontecimentos e ao poder sobrenatural de Maria da Conceição, fez surgir um movimento de devoção popular em torno dela e, pouco a pouco, a organização de rituais (como Banho de Santo Antônio, Mesa da Aliança, Oração, Procissão, Comemoração de aniversário) e de grupos de apoiadores como o Exército Branco (formado por mulheres que auxiliam nos rituais e vestem-se de forma distintiva dos demais). A organização dos rituais e do funcionamento do culto na Ladeira são fundados nas mensagens transmitidas, em êxtase, por Deus a Maria da Conceição, sendo estas mensagens legitimadas pela comunidade de fé.

Maria da Conceição, por sua vez, apresenta-se como profeta e mensageira de Deus para salvação do mundo. Declara a sacralidade da Ladeira (onde vive) e constrói, com ajuda da comunidade, um Santuário, um lar para idosos e outro para crianças, uma casa de apoio ao peregrino, uma igreja Romana (que está fechada) e, por fim, uma catedral que é utilizada para todos os rituais, inclusive pela Igreja Ortodoxa. Paralelamente ao movimento de adesão, surge um movimento de contestação por parte da Igreja Católica Romana, que se alia ao Estado, envolvendo instituições civis, militares, judiciais locais e nacionais para impedir o culto da Ladeira e, durante anos, Maria da Conceição é convocada a explicar-se, é submetida a exames médicos para comprovar sua não-sanidade mental, é presa e vê a Ladeira ser invadida pela Guarda Nacional Republicana durante anos. Além do aparato estatal, a hierarquia católica define uma cruzada contra o que chamou de *fraude* ou *embuste*, convocando os párocos e líderes comunitários. Apesar disso, Maria da Conceição continua a apelar a Santa Sé para que o culto da Ladeira seja legitimado e se coloca como subordinada de Deus, apenas obedecendo às suas ordens. Aceita todo sofrimento e discriminação com resignação, como se fizesse parte de sua missão, o sofrimento físico e as perseguições de que era vítima por parte dos poderes político e religioso. O sofrimento da *mãe* é percebido, por parte dos crentes, como o reconhecimento e legitimação de seu poder sobrenatural e transformou-se em símbolo de resistência à Igreja e ao Estado. Portanto, a *mãe Maria* teve durante todo processo, o apoio incondicional de uma comunidade de fé, que não só reconhecia seu sofrimento e sacrifício como acreditava na eficácia de seu poder, alcançando um estado que a distinguia dele. Para Maria da Conceição, as aparições eram verídicas e para os crentes, a eficácia de seus poderes revelava-se nas múltiplas curas, exorcismos e acontecimentos sobrenaturais.

Já a linguagem e a postura de Maria da Conceição, por sua vez, também contribuiu como fonte de sua própria consagração. A imagem de Maria da Conceição passou por fases que levaram, a ela e aos seus crentes a acreditar no seu papel de eleita como mediadora e representante do divino na terra. O fato de Maria da Conceição utilizar um manto longo, que a distinguiu do grupo, e de ter construído uma imagem de virgem (ao viubar, casou novamente mas optou pelo celibato),

contribuíram no processo de identificação com Nossa Senhora e de conferência ao estatuto de pertença ao mundo divino, sendo reconhecida como *Nossa Senhora na terra* ou *Mãe Maria*. Assim, Maria da Conceição passou a reunir simultaneamente os componentes de mãe coletiva e de santa viva, além de mediadora, conselheira e autoridade, sendo respeitada por todos e cumprimentada com um beijo na mão e uma genuflexão.

Ao mesmo tempo, Maria da Conceição soube fixar os crentes e criar uma comunidade unida através de rituais comemorativos constantes e de atitudes que foram meios eficazes de difusão e propaganda deste movimento devocional. Com a colaboração dos crentes e especialmente do Exército Branco, organizou uma estrutura de apoio logístico aos peregrinos, a idosos carentes e às crianças sem lar remetendo à Ladeira a responsabilidade de se auto-promover. Além de promover o culto fora da Ladeira e de participar nos rituais, os crentes expressam a devoção à *mãe* através da doação de ofertas votivas diferenciadas – em vez de flores, objetos de cera, velas, placas votivas como é comum em outros santuários, oferta-se principalmente recursos que auxiliam na sobrevivência da comunidade que reside no Santuário como comida, roupa, dinheiro, objetos para leiloar, título de propriedade, materiais de construção e outros ⁶.

O sentimento de comunidade é o que diferencia o movimento devocional da Ladeira de outros movimentos devocionais em Portugal como os de Santa Maria Adelaide, Padre Miguel ou Sousa Martins, sugere Rito. «Nestes, os crentes organizam, autónoma e individualmente, as suas peregrinações, cumprem as suas promessas e fazem as suas orações quando e como desejam. Em conjunto, celebram, apenas, datas comemorativas do seu nascimento e ou morte. Na Ladeira, porém, foram surgindo rituais que, embora com carácter espontâneo, no início, adquiriram uma forma organizada e habitual de se celebrarem em datas fixas. São os rituais do primeiro domingo de cada mês, a ida ao mar, as alianças e o banho de Santo António» ⁷.

Apesar da legitimação e instalação da Igreja Católica Ortodoxa no Santuário (1977), da perseguição da Igreja Católica Romana (numa aliança com o Estado) e da morte da *mãe Maria* em 2003, o culto da Ladeira se mantém organizado em torno da figura de Maria da Conceição e não em torno da estrutura e dos rituais da Igreja Ortodoxa ou da sucessora da *mãe*, Terezinha, que foi escolhida especialmente por sua capacidade de comunicação com esta. Além disso, constata-se que, tanto o santuário, quanto as várias camadas sociais que frequentam a Ladeira, misturam simbologia ortodoxa e católica alicerçada na figura da *mãe Maria* que sempre defendeu a união de todas as igrejas do mundo.

⁶ Cf. PERDIGÃO, Teresa – E o que acontece quando os ex -votos se destinam a santos vivos. In *Milagre que Fez*. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998.

⁷ RITO – *A Construção Social de um Culto*, p. 214-215.

O processo de consagração da Santa da Ladeira apresenta, portanto, alguns elementos diferenciados de Sousa Martins, apesar de sua característica de espontaneidade, autonomia religiosa, fluidez e devoção popular. O primeiro diz respeito à consagração desta santa em vida, com sua própria participação. A legitimação e instalação da Igreja Ortodoxa no Santuário da Ladeira é outro fator de diferenciação, mas não parece uma limitação para o desenvolvimento do culto popular, sendo clara a submissão do corpo eclesial desta igreja ao culto da Mãe Maria. O terceiro elemento de diferenciação é a participação efetiva e o envolvimento das pessoas na construção e manutenção do santuário e de sua comunidade, sendo observado inclusive, um processo de transformação nas ofertas votivas, de objetos para *expor* em objetos para *auxiliar no sustento* desta.

São João Maria

Como nos processos anteriores, São João Maria foi consagrado especialmente por uma memória social, que buscou na história sua veracidade e legitimidade e que diz muito sobre os grupos. Ao interpretar as narrativas de seus devotos, percebe-se que João Maria, personagem messiânico-milenarista, vem se constituindo há mais de um século como fator de resistência às formalidades religiosas oficiais, fortalecendo estratégias identitárias especialmente no mundo rural da região sul do Brasil e possibilitando, por um lado, uma interpretação do contexto atual a partir da memória social do profeta e, por outro, ressaltando valores idealizados para corrigir o presente e preparar o futuro.

O processo de legitimação do profeta João Maria pelas populações do sul do Brasil ocorre em diversos momentos históricos e com características diferenciadas. Entre o final do século XIX e início do XX João Maria circulava nos sertões brasileiros e foi reconhecido como peregrino, curador, benzedor, rezador, ermitão, monge, profeta e messias. A partir de seu desaparecimento, passa a ser considerado como *santo* protetor contra *perigos do mundo*, sendo seu discurso profético sobre o fim dos tempos, atualizado e reconhecido por seus devotos como *profecia que vem se concretizando*.

Os diversos monges reconhecidos como João Maria surgiram entre os séculos XIX e XX, mas foram registrados no imaginário popular como *o profeta João Maria* (no singular). O século XIX foi marcado por grande efervescência social e política com eventos marcantes como a Abolição da Escravatura, Proclamação da República, entrada de grandes projetos multinacionais e da Colonização Européia, Implantação da Lei de Terras (1850), entre outros. Entre meados e finais deste século, a situação social e econômica dos camponeses na região sul do Brasil havia se complicado em função das atividades das empresas colonizadoras, da instalação do colonos europeus em terras já ocupadas, da construção de estradas rodo-ferroviárias, da entrada de grandes empresas madeireiras e de um abandono completo da população empobrecida por parte das autoridades da

região. Nesta situação social-econômica e política conturbada, surgem diversos peregrinos denominados João Maria.

Grande parte da literatura ressalta que o primeiro João Maria, conhecido por João Maria D'Agostini, seria italiano (Piemonte) e teria chegado a Sorocaba (Brasil) em 1844 com 43 anos, onde se identificou como Fr. João Maria d'Agostini, profissão *Solitário Eremita*, tendo vindo ao Brasil para exercer seu ministério⁸. Seu desaparecimento e não morte teria ocorrido por volta de 1875 (há divergência entre os autores a respeito as datas – poderia ser 1889, 1906, 1908 ou 1933 no Paraguai). Este peregrino circulou entre São Paulo e Rio Grande do Sul e, em cada lugar que passava, logo sua fama como milagroso curador e profeta se expandia.

O segundo peregrino, conhecido como João Maria de Jesus, teria surgido entre 1886 e 1893 no Planalto Catarinense. Seria de origem Síria, denominado Atanás Marcaf e teria desaparecido em 1908. A literatura destaca que era este peregrino que pregava penitências, anunciava que o fim do mundo estava próximo e que viria precedido por castigos de Deus, como pragas, escuridão, guerra, pestes, discórdia, entre outros. Era ele que trazia consigo a Bandeira do Divino e a usava para curar. Este peregrino que teria declarado que a República era ordem do demônio e a Monarquia, ordem de Deus⁹.

A presença destas características possibilitou o reconhecimento também do peregrino José Maria (identificado inicialmente como irmão de João Maria, mas frequentemente confundido com ele). O peregrino José Maria teria criado as condições para a eclosão do Movimento e da Guerra do Contestado no início do século XX. Para Mourão¹⁰ (1975), José Maria assume o papel do peregrino, mas ultrapassa-o, abandonando o isolamento dos eremitas, seus antecessores, possibilita que o sagrado se aproxime mais do humano, motiva nos sertanejos a esperança de um novo mundo, um novo tempo histórico, além de ser reconhecido ele próprio como *messias*.

É importante destacar que, apesar de uma constatação histórica de que os diversos peregrinos-curadores conhecidos como João Maria desapareceram fisicamente, permaneceram no imaginário até os tempos atuais como o João Maria, que era um homem bom e milagroso, mas era simples, gente do povo, *bom velhinho*, *homem de bons conselhos*, que viveu peregrinando pelos sertões, atendendo a quem o solicitasse, orando, aconselhando, benzendo, ensinando e receitando remédios, mas também batizando seus filhos, oferecendo palavras de alento e esperança. O tempo futuro a que o profeta se referia no passado, é ressaltado nas

⁸ Cf. FACHEL, José F. – *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre: EdUFRGS/ Florianópolis: EdUFSC, 1995.

⁹ Cf. CABRAL, Osvaldo R. – *A Campanha do Contestado*. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

¹⁰ Cf. MOURÃO, Laís – *Contestado: a gestação social do messias*. *Cadernos Ceru*. Vol. 7. São Paulo: Humanitas FFLCH/ USP, 1975.

narrativas como o momento presente ou o passado que se concretizou. É comum a afirmação “*João Maria tinha razão, ele dizia que chegará um tempo... (com discórdia, falta de respeito, progresso maléfico, violência, etc) e este tempo chegou*” ou “*João Maria era um grande profeta, tudo o que ele falou, está acontecendo*”.

A literatura ¹¹, e a pesquisa empírica realizada por mim ¹², ressaltam o processo dinâmico da legitimação do poder profético e divino de São João Maria nas narrativas, passadas de geração em geração, na sacralização de símbolos e locais (onde o peregrino passou e *pousou*) e nos rituais e festas realizados em espaços públicos ou privados. As narrativas sobre o profeta lembram, com detalhes, sua origem, suas características pessoais, suas pregações, recomendações e seu discurso profético que referia a: i) mudanças nas relações e papéis sociais, ii) inovações tecnológicas, iii) carências, sobretudo escassez de terras. Os símbolos mais comuns de São João Maria são a cruz de cedro (plantada em frente às casas, em espaços públicos ou em eventos como a Romaria da Terra), a foto de João Maria (colocada em local de destaque, sozinha ou acompanhada das imagens dos santos de preferência), a água “que o profeta fez brotar” e as “medidas do santo” (uma amostra da *vassourinha*, um pedacinho de madeira de uma cruz que o monge plantou) que são guardadas como amuletos da sorte. Estes símbolos são colocados em espaços privados como oratórios domésticos ou em espaços públicos como cruzeiros, locais de pouso (como árvores, grutas), capelas, igrejas e santuários. De forma semelhante ao culto aos santos consagrados pela Igreja Católica, diante de São João Maria os devotos fazem pedidos, orações (de forma individual ou coletiva), promessas, terços, novenas e festas, estabelecendo com ele uma relação de reciprocidade. As narrativas e a legitimidade dada aos objetos e locais santos pelos devotos tornaram-se fontes privilegiadas de consagração de João Maria. Para Mourão ¹³, a legitimidade de João Maria poderia estar nos traços que a ideologia sertaneja selecionou para definir o caráter sagrado dos monges: condição de peregrino; ser penitente; fazer pregação do apocalipse; ter poder de cura e possuir o poder de imortalidade.

Além de reforço constante da literatura sobre o poder profético e sobrenatural de João Maria, este foi escolhido pela Comissão Pastoral da Terra e por uma parcela da Igreja Católica ligada à Teologia da Libertação e aos movimentos sociais como símbolo da luta dos camponeses e como ícone da Romaria da Terra em Santa Catarina na década de 80 do século XX. A partir disso, buscou-se referendar o movimento de contestação ao poder dominante e legitimar as ocupações da

¹¹ Cf. OLIVEIRA, Célio – A Construção e a Permanência do Mito de João Maria de Jesus na Região do Contestado, Santa Catarina. Porto Alegre: PPGAS/ UGRS, 1992. Dissertação de mestrado.

¹² Cf. WELTER, Tânia – O profeta não morreu: a presença do monge João Maria entre populações rurais catarinenses. Projeto de Tese. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2004.

¹³ Cf. MOURÃO – Contestado: a gestação social do messias.

terra, realizadas especialmente através do Movimento Sem-Terra. Esta legitimidade politizada contribuiu também para uma constante lembrança de João Maria junto a diversos grupos e, porque não dizer, para sua consagração como santo.

A partir da literatura e da pesquisa de campo, foi possível perceber que, no processo de consagração de João Maria, foram fundamentais a construção de uma memória social, legitimada pela história e transmitida de geração em geração através das narrativas, seu reconhecimento político por parte de organizações não governamentais e expressão da devoção popular por grupos diversos em espaços e símbolos sacralizados. Além disso, é possível perceber que a devoção a *São João Maria* (profeta-santo) na atualidade, dentro do contexto da *religiosidade catarinense*, apresenta elementos novos reinventados da tradição, além de práticas mais plurais, flexíveis, fluídas e “autônomas” de um vínculo mais institucionalizado.

Aproximações e distanciamentos

Após uma breve descrição dos processos de consagração dos *curadores* em *santos* – Dr. Sousa Martins (médico/Portugal), Santa da Ladeira (vidente/Portugal) e São João Maria (curador ermitão/Brasil), tentaremos compará-los e encontrar aproximações e distanciamentos entre eles.

A partir das narrativas sobre a vida destes santos feita pelos devotos é possível constatar que todos tinham, em vida, o poder de cura (poder que se eternizou como santo), eram bons e fizeram uma opção clara pelos pobres, tendo uma postura de dedicação e de não discriminação. Em função disso, tinham grande reconhecimento do povo e eram constantemente procurados para, além do objetivo inicial de auxílio frente aos problemas concretos, estabelecer com eles outras relações (como de compadrio) com grande valor afetivo.

Os processos de consagração como santo ocorrem a partir de uma memória social, com caráter coletivo, verídico e percebida com elementos do presente. Nos casos de Sousa Martins e de João Maria, os processos ocorrem após sua morte e não teve sua participação. Já no caso de santa da Ladeira, esta não só esteve presente durante todo o processo, como contribuiu para ele, apresentando-se ela própria como profeta e mensageira de Deus na terra, construindo uma imagem de santa através do uso de uma indumentária especial que lembra Nossa Senhora, estabelecendo e coordenando rituais comemorativos, sacralizando a Ladeira, convocando e envolvendo as pessoas na divulgação do culto e na manutenção do Santuário.

Apesar da devoção a estes santos ocorrer por parte de pessoas ligadas a diversas instituições religiosas, posição social, situação econômica ou finalidade, o processo de consagração ocorre especialmente a partir das populações urbanas e rurais com dificuldades de sobrevivência, os pobres. Os destaques são para a comunidade de avieiros (no caso de Sousa Martins), os trabalhadores em transição entre o rural

e o urbano (no caso do culto da Ladeira) e os camponeses vivendo no campo ou migrados para áreas urbanas (no caso de João Maria).

Mesmo não sendo reconhecidos pela Igreja Católica Romana, nos três cultos descritos, constata-se uma vivência indistinta por parte dos crentes de várias religiosidades e presença significativa de elementos religiosos institucionais católicos, especialmente na prática de devoção aos santos. Aliás, lembrando Enes ¹⁴, o culto aos santos foi encorajado pela Igreja Católica Reformista frente ao avanço do protestantismo, mantendo e avolumando um problema que ela própria queria resolver – a familiarização excessiva com o sagrado. Os santos, intercessores privilegiados, aparecem geralmente aos olhos do povo não como mediadores, mas dotados pessoalmente de poderes taumatúrgicos (milagrosos, mágicos). Além deste aspecto, observa-se nestes cultos populares, uma formação cristã na prática devocional e penitencial. Como para o devoto, seu santo atua como mediador como qualquer santo canonizado pela instituição, dirige-se a ele da mesma forma que faria diante de outra imagem sacra, ou seja, faz o sinal da cruz, beija a imagem (ou a própria, no caso da santa da Ladeira), baixa a cabeça ou ajoelha-se, faz orações que conhece (ou uma oração especial), solicita sua ajuda e, caso seja atendido, reconhece e agradece o milagre com ofertas votivas (preferencialmente do agrado do santo, no caso de Sousa Martins, o cravo vermelho e o tabaco).

Sobre a devoção aos santos (prática comum dos diversos catolicismos) lembro também do trabalho de Brandão ¹⁵ que ressalta o exercício de autonomia do crente e a possibilidade de estabelecer uma certa “subversão à ordem” na relação entre devoto e o santo. Afirma que, apesar do santo estar na condição de superioridade, «cabe ao homem fazer por sua conta o diagnóstico da aflição, determinar a estratégia de resistência, produzir os rituais de mediação sobrenatural, proclamar o tipo de resultado obtido e, finalmente, promover os atos de recompensa ou, até mesmo, de castigo ao santo – pagar a promessa por um voto válido, reforçar atos devocionais de fidelidade ou de discórdia» ¹⁶. Visto desta maneira, é possível perceber que são os atos dos sujeitos devotos que consagram, na prática, os poderes dos seres sobrenaturais. São os sujeitos que conduzem os seres do sagrado a produzir este ou aquele resultado em seu favor, além de avaliar tanto a qualidade do trabalho religioso do mediador terreno, quanto a qualidade da resposta do transcendente.

De qualquer forma, é possível constatar que a consagração e os cultos populares aos santos se opõem ao formalismo e às precisões e rigorosas cristalizações de uma teologia dogmática (mesmo sendo institucionalizados, como o caso da legitimação da Santa da Ladeira pela Igreja Ortodoxa) e se aproximam mais das

¹⁴ Cf. ENES, Maria Fernanda – Reforma Tridentina e religião vivida (os Açores na Época Moderna). Ponta Delgada: Signo, 1991.

¹⁵ Cf. BRANDÃO, Carlos R. – *Os Deuses do Povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

¹⁶ *Ibidem*, p. 193.

práticas de uma religiosidade marcada por distintividade pública e festiva (permeando o sagrado e o profano), espontaneidade e criatividade coletiva, explosão de afetividades subjetivas, cerimônias coletivas, participação igualitária (mesmo observando diferenças) de todas as pessoas, além da possibilidade de valorização daqueles que seriam excluídos na instituição.

Além disso, estes cultos parecem servir mais a propósitos sociais do que religiosos. A consagração do santo e o culto a Sousa Martins em Alhandra, por exemplo, parece ter servido a comunidade de avieiros (pescadores) como uma possibilidade concreta de reativar anualmente as relações com suas origens e forma de manter sua distintividade identitária no mundo individualizado. A atitude de participação ativa dos *irmãos* e *irmãs* nos rituais e na manutenção da estrutura do Santuário da Ladeira parece estar enfatizando valores sociais como fraternidade, solidariedade, união em torno do carisma e poder divino da *mãe Maria*, em detrimento de uma postura apenas consumista que seria vivenciada provavelmente na instituição. A consagração de São João Maria pelos camponeses do sul do Brasil a partir de sua linguagem profética, pode estar apontando para a fixação dos significados culturais, para a interpretação do mundo atual, expressão de um mundo desejado e possibilidade de re-construção deste mundo. Assim, o discurso sobre João Maria, parece ser uma forma de falar sobre seu mundo particular (que é dinâmico, contraditório, inseguro), para entendê-lo, interpretá-lo ou transformá-lo.

Numa tentativa de concluir este texto e não a discussão, arrisco-me a afirmar que a interpretação dos processos de consagração e as formas de devoção em torno de Dr. Sousa Martins, Santa da Ladeira e São João Maria a partir da noção de memória social, possibilitou perceber as características de mobilidade, fluidez, dinamicidade tanto da memória quanto da religiosidade. Além disso, que nestes processos, percebe-se uma construção (e até manipulação) da memória do curador visando sua consagração, uma apropriação e adaptação desta memória e dos elementos de culto a contextos culturais muito específicos, para além dos religiosos.